



EL SER COMO LIBERTAD*

La respuesta del pensamiento metafísico a la crisis de sentido de la ética contemporánea

ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO

El presente estudio está dividido en tres partes, dedicadas respectivamente a defender las tesis siguientes:

1) La actual «crisis de sentido» no se debe interpretar como un defecto de la ética, ya que, en realidad, la falta de solución al problema del sentido último de la vida humana pertenece a la esencia misma de la ética occidental contemporánea.

2) Esta característica esencial de la ética actual parece dar respuesta a un problema filosófico, pero, en realidad y en último término, depende de un problema religioso, en virtud del cual se ha establecido una relación recíproca inadecuada entre pensamiento natural y fe religiosa.

3) Una contribución decisiva para la solución positiva de la situación que se ha creado, sólo es posible si se establece una relación constructiva entre pensamiento natural y fe religiosa; a dicha relación está, a su vez, íntimamente ligada una metafísica que considera el ser no sólo como fundamento, sino también y principalmente como libertad.

Empezamos, pues, por la primera tesis. En la historiografía filosófica está ampliamente difundida la afirmación de que existe una

*. Texto de la conferencia pronunciada por el A. en el «Convegno di Studio»: *Oggettivismo scientifico, crisi di senso e pensiero metafisico*, organizado por la Facultad de Filosofía del Ateneo Romano della Santa Croce (Roma, 27-28 febrero, 1992).

diferencia fundamental entre las teorías éticas de la antigüedad y del medioevo, por una parte, y las actuales por otra¹. Las teorías éticas antiguas y medievales se ocupan principalmente del bien de la vida del hombre considerada como un todo. Es decir, se concibe el bien/mal en primer lugar como un tipo de vida: lo que posee o no posee valor es fundamentalmente el tipo de persona que deseo ser cuando tomo ciertas decisiones o actúo de una determinada manera; dicho con otras palabras, lo que primariamente es bueno o malo es mi proyecto de vida. Esta postura depende de dos presupuestos:

a) A la pregunta sobre la esencia de la vida buena o del bien supremo del hombre se da una respuesta que es *única, suficientemente concreta y objetiva y universalmente válida*. Encontrar una respuesta de estas características constituye el interés y la misión principal de la ética clásica².

b) La licitud o ilicitud de las acciones singulares no significa otra cosa, desde un punto de vista objetivo, que su congruencia o incongruencia con la imagen de la vida humana vivida del mejor modo posible³.

Las teorías éticas occidentales contemporáneas ya no se ocupan del bien de la vida, sino del *bien de la acción*. Todo se desenvuelve como si el bien/mal fuese, en último término, una cualidad del acto singular; por eso, el interés y la misión fundamental de tales teorías éticas es la individuación y la fundamentación de las normas necesarias para regular o juzgar éticamente las acciones singulares. Esto es debido a que la ética contemporánea asume el punto de vista del observador externo y del juez de las acciones ajenas: *es una ética elaborada desde el punto de vista de una tercera persona*⁴. El planteamiento es el siguiente: Ticio ha realizado la acción «x»; ¿dicha ac-

1. Cfr. BOURKE, V.J., *Storia dell'etica. Esposizione generale della storia dell'etica dai primi pensatori greci fino ad oggi*, Armando, Roma 1972, p. 8; REINER, H., *Etica. Teoria e storia*, Armando, Roma 1971, pp. 13-15.

2. Cfr. MACINTYRE, A., *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988.

3. Para una profundización en este aspecto de la ética clásica, cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética general*, Pamplona 1991, c. VII y VIII (está en prensa la edición italiana).

4. Cfr. la importante monografía de ABBÀ, G., *Felicità, vita buona e virtù*, Roma 1989.

ción es lícita o ilícita? ¿Cómo se demuestra que dicha acción es lícita o ilícita, moralmente obligatoria o prohibida? De esta forma la ética contemporánea permanece siempre en el ámbito de las acciones externas. Hoy se habla mucho de «ética pública», es decir, de una ética a la que importa exclusivamente definir las reglas de la convivencia social, según las cuales el hombre puede gestionar su propia vida y satisfacer las propias necesidades sin molestar a los demás. Se deja de lado la dimensión personal e interior del actuar humano, y se olvidan las preguntas que se refieren al sentido de la vida moral.

Pero se debe decir más. No se trata de un simple olvido, sino de una positiva exclusión. La ética occidental contemporánea considera que no es posible establecer, de modo racional y objetivo, que un cierto tipo de vida personal y privada pueda ser «debido» (objeto de deber ético) o pueda ser mejor que otro. El sentido último que cada uno da a su propia existencia, y el tipo de vida que cada uno vive en los ámbitos que las normas sociales dejan libres, es un tema absolutamente privado, objeto de elecciones personales no justificables en términos objetivos, sobre las cuales *es bueno y conveniente que la ética calle*. Se afirma, en definitiva, que cada uno es libre de concebir a su modo el sentido de su existencia, y que cada uno es el mejor y más competente juez del valor de la propia vida⁵. La ética deberá limitarse a determinar las fronteras fuera de las cuales mi actividad deja de ser una cuestión privada. Lo que está más allá no es un tema filosófico, es decir, no es un tema filosóficamente resoluble. A la hora de afrontar las cuestiones últimas, se concibe el pluralismo como una realidad de derecho necesaria y positiva (negación de la unidad de la razón práctica, «politeísmo ético», «fragmentación del valor»)⁶. Con esto se completa la disolución del problema ético del sentido último de la vida moral. De aquí no puede sino

5. Cfr., por ejemplo, VON WRIGHT, H.G., *The Varieties of Goodness*, London 1963, p. 99.

6. Entre los diversos defensores de estas ideas se pueden citar: WALZER, M., *Sfere di giustizia. Una difesa del pluralismo e dell'uguaglianza*, Milano 1987; WILLIAMS, B., *Sorte morale*, Milano 1987; NAGEL, T., *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano 1988; BERLIN, I., *Quattro saggi sulla libertà*, Milano 1989; LARMORE, Ch., *Le strutture della complessità morale*, Milano 1990.



surgir una notable desorientación práctica⁷ y, lo que todavía resulta más grave, un vacío existencial.

De hecho, será difícil evitar un cierto *escepticismo*, puesto que, si los valores morales son radicalmente heterogéneos⁸, debemos convivir con problemas que no tienen soluciones éticas o que no pueden resolverse con decisiones éticas⁹. Será difícil controlar racionalmente, según valores sustanciales y no solamente procesuales, el crecimiento del aparato científico y tecnológico, con los consiguientes peligros de naturaleza ecológica y social¹⁰.

Será igualmente difícil evitar una separación radical entre lo público y lo privado: por un lado el Estado, éticamente neutral, y por el otro las esferas privadas, obligadas a empeñarse en una concepción ética de la vida¹¹: la experiencia demuestra que el individuo abandonado a sí mismo está expuesto frecuentemente al peligro de encerrarse en el ámbito privado y doblegarse ante los cánones del consumismo, mientras las relaciones sociales fundamentales sufren un creciente proceso de desnormativización. Sin embargo, como observa Donati, hay que afirmar que estas corrientes filosóficas no consideran la capacidad de relación e interrelación que se da en los principios morales, ni la que hay entre lo público y lo privado. «Si no se comprende esta capacidad de relación se desemboca necesaria-

7. Por lo que respecta a la desorientación práctica se puede objetar que existe hoy en día una excelente ética normativa. Es cierto. Pero muchos no se sienten ni mínimamente afectados por esas normas sobre la licitud o ilicitud de las acciones, ya que, aunque se comprendan el contenido y los argumentos fundamentales, no se capta su sentido. En definitiva, el que tiene un estilo de vida en el cual las «consideraciones sobre la licitud» no son fácilmente recibidas, no encuentra en la ética contemporánea una motivación válida para cambiar su género de vida, ya que los aspectos más profundos e interiores del modo de vivir han sido expulsados de la ética. Hay, además, otras aporías de las que he tratado en otro lugar: cfr. *Un'etica senza Dio?*, en «Studi Cattolici» 350 (1990), pp. 208-213; para un estudio más sistemático, cfr. *Etica general*, cit., c. VII.

8. Una defensa convencida de la heterogeneidad de la moral se encuentra en LARMORE, CH., *Le strutture...*, cit., pp. 147-166.

9. Cfr. las críticas a la heterogeneidad de la moral en DONATI, P., *Teoria relazionale della società*, Milano 1991, pp. 294-299.

10. Cfr. las interesantes observaciones de DONATI, P., *La famiglia come relazione sociale*, Milano 1989, c. V.

11. Cfr. DONATI, P., *Teoria relazionale...*, cit., p. 298.

mente en un relacionismo ético, denominado «contextualismo ético», en el que todas las justificaciones se consideran contextuales y ningún objetivo moral admite justificación»¹².

Será mucho más difícil todavía aceptar que todo esto pueda constituir una verdadera garantía de libertad; porque sostener que la libertad sólo puede ser garantizada por la ignorancia de la densidad antropológica propia de lo social, del escepticismo y de la desorientación, es signo de una filosofía de la libertad demasiado débil.

Buscamos ahora, en esta segunda parte, examinar con la máxima seriedad las razones profundas que nos han llevado a la situación presente. Lo que hemos denominado globalmente *ética occidental contemporánea* es, en realidad, un nuevo proyecto de fundamentación filosófica de la existencia moral, que surge de la constatación de un hecho ocurrido en la Europa del siglo XVI. Este acontecimiento fundamental consiste en que, *a partir de la reforma luterana y de la ruptura anglicana, comienza a languidecer progresivamente la existencia de una concepción común y unitaria de los ideales supremos de la vida humana*. Ciertamente, en la segunda mitad del siglo XVI, los pueblos europeos no sacrificaban a otros dioses, pero el modo de relacionarse con un mismo Cristo se concibe de una manera tan diversa y antitética, y está ligado a consideraciones políticas, sociales y nacionalistas de tal portada, que se llegó al extremo de provocar un baño de sangre. Desaparecen, de esta forma, los dos presupuestos de la ética antigua y medieval que hemos indicado más arriba: no existiendo ya una visión única de las cuestiones supremas de la existencia, éstas no sólo no pueden fundar una moral común que regule pacíficamente la convivencia, sino que también son causa de división, de odio recíproco o, al menos, de mutua incompreensión. Son, en definitiva, problemas que la ética debe evitar cuidadosamente.

A esta constatación sigue un proyecto. Dejando a la conciencia religiosa privada todo el ámbito de las últimas cuestiones, se hace necesario encontrar un modo de fundamentar universalmente las reglas necesarias para garantizar la seguridad y la paz, la justicia y la libertad; un modo que no sólo no contenga referencias a las cuestio-

12. *Ibidem*.

nes últimas, sino que sea además capaz de neutralizar posibles virulencias contrarias. La seguridad, la justicia y la libertad son los nuevos objetivos de la ética universal: los únicos realmente perseguibles en común. La virtud moderna es y puede ser solamente la disposición de aceptar las reglas necesarias para garantizar la seguridad y la paz, reglas que no pueden mirar más a la plenitud de sentido de la condición humana, sino al objetivo, ciertamente más modesto pero más urgente e irrenunciable, de contener dentro de unos límites soportables las consecuencias negativas de la situación actual de los hombres y de los pueblos.

Con el inicio de la Europa moderna se pone en marcha un itinerario de pensamiento y de vida, que se despliega a lo largo de varias centurias, en el que todavía vivimos, y que no podemos liquidar con un simple juicio sumario, con mayor motivo si consideramos que el camino de la Europa moderna y contemporánea no es unitario ni unidireccional¹³. No compartimos la concepción unidimensional de la historia; no aceptaríamos una postura ni globalmente anti-moderna ni globalmente pro-moderna. Después de esta necesaria aclaración, podemos considerar aisladamente algunos hechos históricos y plantearnos algunos interrogantes.

El pensamiento filosófico occidental moderno y contemporáneo no ha sido capaz de superar ni de contener la división que se ha dado entre las cuestiones supremas de la existencia; y ni siquiera ha llegado a establecer una plataforma común en el plano del pensamiento natural. Ha habido tentativas (por ejemplo, los esfuerzos de Leibniz en favor del ecumenismo), pasos adelante y atrás. Pero la realidad es que, en torno a las cuestiones últimas, la fragmentación ha seguido creciendo: las divisiones en el interior del protestantismo, las sectas, las diversas formas de agnosticismo filosófico, de deísmo, de ateísmo teórico y práctico, de nihilismo...

Cuando hoy en día se sostiene que hemos llegado al «fin de la metafísica», o se afirma que no existen «verdades superiores» comunes a todos, se está afirmando en realidad que la razón filosófica

13. Cfr. ILLANES MAESTRE, J.L., *La secularización como situación de encrucijada*, en «Evangelizzazione e ateismo. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 6-11 ottobre 1980)», Roma 1981, pp. 548-556.

ha renunciado y debe renunciar a ocuparse de las cuestiones últimas. Esto no significa, sin embargo, que no se pueda hablar más de tales cuestiones. La filosofía ha cedido su puesto, primero, a los desafíos utópicos ligados al moderno desarrollo tecnológico¹⁴, después, a las escatologías inmanentes (entre ellas el marxismo) y, finalmente, a la publicidad televisiva: a través de la pequeña pantalla, incluso los niños oyen repetir incesantemente que la felicidad del hombre se encuentra en la posesión y en el consumo de los bienes materiales, que las grandes empresas producen y venden. Así se turban sus deseos de felicidad y, por otra parte, ese vistoso apartamiento de las cuestiones últimas no ha resultado un remedio particularmente eficaz contra las guerras en Europa. Todo lo contrario: en los tres últimos siglos se han sucedido guerras cada vez más crueles, que quizá no han acabado todavía.

A la luz de estos hechos me parece posible afirmar que la filosofía actual se ha autoimpuesto unos límites muy estrechos. Ha renunciado a ser un saber total, para caer en el academicismo o para transformarse en un saber positivo de carácter exegetico, con una capacidad verdaderamente escasa de orientar la vida personal y social, como ya hemos dicho.

De estas consideraciones surge la pregunta: ¿Por qué la filosofía no es capaz de desempeñar de modo suficientemente digno su función social orientadora? El hilo conductor de este artículo nos lleva a pensar que el origen remoto del problema está relacionado con la ruptura religiosa ocurrida en la Europa del siglo XVI. Así lo pensamos. Pero no por tratarse simplemente de una ruptura de la unidad religiosa, ya que en el siglo XI había habido otra de una importancia nada desdeñable (el cisma de las iglesias orientales), aunque sin consecuencias filosóficas, culturales ni sociales comparables. La verdadera causa hay que buscarla en la naturaleza particular de la ruptura religiosa del siglo XVI: implicó prácticamente un terremoto total en las relaciones recíprocas entre pensamiento natural y fe religiosa, lo que fue tan nocivo para la razón como para la fe, en cuanto comportaba un profundo desarraigo de la referencia intencional

14. Cfr. JONAS, H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino 1990.

de la conciencia con la verdad del ser. Este desarraigo ha condicionado también, aunque en una medida menor y que se debe determinar con precisión, a la filosofía, que ha quedado separada de la tradición; filosofía que puede ser llamada *no-moderna*, no en términos cronológicos sino de análisis sistemático. Esto se hace patente en las críticas dirigidas contra Gilson y su concepto de filosofía cristiana por parte de importantes sectores de la filosofía escolástica y neoescolástica¹⁵; y explica, en mi opinión, que el influjo cultural y social de dichos filósofos en su tiempo haya sido muy limitado.

No es posible expresar con pocas palabras en qué consiste y por qué es inadecuada la relación entre pensamiento natural y fe religiosa que se ha establecido en el mundo occidental moderno, ya que ha habido y hay muchas relaciones inadecuadas y muy diversas. Sin embargo, lo que importa señalar es que han contribuido de diversa forma a la pérdida progresiva de un modelo de racionalidad que antes, por el contrario, se había desarrollado, purificado y potenciado. Este es un punto difícil que será explicado con detalle a continuación.

En un ensayo de 1927¹⁶, Romano Guardini se plantea la siguiente pregunta: ¿Los diversos objetos de mi conciencia se me presentan de igual manera? Su respuesta es negativa, porque se distinguen tres formas diversas de acceso al ser. En primer lugar está la forma *natural* de conocimiento: las realidades externas e internas accesibles a mí en cuanto hombre. Existe después un modo *sobrenatural*: se trata de realidades, valores, relaciones que se hacen presentes gracias a un suceso peculiar llamado Revelación, suceso que sólo es posible recibirlo en la fe. Revelación y fe proceden del mismo origen divino, son realidades sobrenaturales, accesibles solamente a los que están dispuestos a abrirse a la gracia.

Guardini habla finalmente de una tercera forma de comprensión, que es la que nos interesa aquí. Existen realidades, valores, exigencias, relaciones que son en sí y por sí mismas accesibles al hom-

15. Para reconstruir el debate sobre la filosofía cristiana, cfr. LIVI, A., *Il cristianesimo nella filosofia*, L'Aquila 1969.

16. *Spirito vivente*, incluido en GARDINI, R., *Natura, Cultura, Cristianesimo*, Brescia 1983.

bre en cuanto hombre. En teoría deberían presentarse de modo plenamente natural. Pero, de hecho, no se alcanzan en absoluto o de modo poco claro. Es como si nuestro pensamiento, actualizado bajo la influencia del principio del mayor ahorro de energía posible, tuviera la tendencia a minusvalorar los datos que exigen un mayor esfuerzo, acomodándolos a los que son más fáciles de comprender. Esto podría ser debido, en parte, al hecho de que los objetos más elevados requieren, además de un mayor uso de energías espirituales, una actitud existencial cualitativamente diversa, un esfuerzo más generoso por parte del ser pensante concreto.

Los datos a que en nuestro caso nos referimos son los más elevados de la esfera natural, pertenecen al máximo rango axiológico. Son datos con carácter personal-espiritual: Dios, la persona, el espíritu, la libertad, el amor, las diversas formas de relación entre personas, etc. Guardini se detiene en la descripción de algunos ejemplos históricos concretos, relativos sobre todo al concepto de persona y a sus consecuencias ético-políticas, que dejamos de lado para no alargarnos en exceso. Su tesis fundamental es que la historia demuestra que estas realidades, cuando se parte tan sólo de presupuestos tomados del mundo natural, no llegan a presentarse suficientemente como verdaderos datos. Para poder asumir con la necesaria claridad esas realidades no es necesario que sean reveladas en sí mismas, pero sí elevadas en cierta medida, bien fijadas ante la vista y protegidas por verdades reveladas que se encuentran en una relación de analogía con ellas.

La conclusión de Guardini es que «no existe un saber sobre las cosas de la esfera espiritual-personal totalmente independiente (de la visión de fe). Los objetos de esta esfera son naturales. En sí mismos pertenecen al campo de la filosofía, psicología, etc. Sin embargo, sólo llegan a la condición unívoca y plena de dato cuando las realidades sobrenaturales análogas con ellos emergen de la Revelación y son recibidas en la fe. Y permanecen como puros datos hasta que esta fe se hace firme. La claridad de estos objetos crece y disminuye —presupuesta la facultad cognoscitiva natural— con la intensidad y la pureza de la vida de fe. Nada más desaparecer la fe, caen de nuevo en aquella penumbra peculiar, se alejan y se escapan. Se pueden citar pruebas insólitas de este hecho en nuestro mundo pre-



sente»¹⁷. Basta pensar en exigencias éticas naturales, ignoradas en el mundo greco-romano, cuya percepción común está siendo hoy oscurecida por el creciente proceso de secularización.

Todo esto pretende poner en evidencia la existencia de una relación intrínseca y positiva entre pensamiento natural y fe religiosa, así como su decisiva importancia para no perder una esfera de objetos naturales de interés vital. De ningún modo debe interpretarse como tradicionalismo o como teocracia de la cultura en sentido fundamentalista. Tampoco significa que se le regalen a la razón desde lo alto sus conceptos filosóficos. Revelación y fe no quitan nada al trabajo natural de la filosofía. Permanece completa su misión de extraer de los datos del mundo, con los medios del pensamiento, lo que en ellos se encuentra; misión que la fe facilita y guía, pero sin sustituir al pensamiento. El trabajo cultural no posee una autonomía absoluta, pero sí una autonomía relativa, cuyo reconocimiento resulta de vital importancia tanto para la religión como para la filosofía¹⁸.

Conviene subrayar que afirmar que existe un influjo positivo de las verdades reveladas sobre el conocimiento humano de realidades naturales *análogas con ellas*, y por tanto que tal influjo se funda en la analogía, no es una invención de Guardini. Constituye el punto de apoyo del método intelectual del pensamiento cristiano: el *credo ut intelligam* o *fides quærens intellectum*. Quien posea una cierta familiaridad con el *De Trinitate* de San Agustín o con las obras de San Anselmo de Aosta sabe bien que ambos emplean un modo intelectual que, a nosotros los modernos, nos parece circular. En su pensamiento se entrevé un continuo entrelazarse y un recíproco relacionarse del estudio del conocimiento humano con el de Dios y la Trinidad (por decirlo así, una continua llamada de la gnoseología a la teología trinitaria y viceversa). A veces nos parece encontrar un

17. GUARDINI, R., *Natura...*, cit., p. 105. Si se observa con atención el texto y el contexto, cosa que no podemos hacer por razón de espacio, resulta evidente que lo que afirma Guardini no se opone a la definición del Concilio Vaticano I sobre la posibilidad de un conocimiento natural de Dios. Las afirmaciones de Guardini se encuentran, por el contrario, en línea con las enseñanzas del mismo concilio acerca de la necesidad moral de la Revelación.

18. Cfr. *Ibid.*, p. 106.

excesivo teologismo, en cuanto la teología trinitaria desempeña la función de fundamento de una gnoseología humana; otras veces, en cambio, la perspectiva cambia y nos parece encontrar una forma de racionalismo exasperado, que nos conduce hasta el punto de plasmar sobre la gnoseología humana una imagen de Dios y de la Trinidad, la cual, en un segundo momento, es utilizada para proporcionar un fundamento metafísico a aquella doctrina sobre el conocimiento, de la cual en realidad procede¹⁹. Realmente no hay ni teologismo ni racionalismo. Hay un modelo de racionalidad en el que no hay lugar para una separación abstracta entre razón y fe, como la que se da hoy en día²⁰. Razón y fe, sin confundirse, actúan circularmente (no en un círculo vicioso, sino vital y quizá también hermenéutico). «Como en todo recorrido circular, es imposible definir un punto de partida y un punto de llegada, sin despedazar el conjunto del recorrido y encontrarse de esta forma observando un segmento de razonamiento que no refleja el significado global»²¹. En este sentido, razón y fe, en San Agustín y en San Anselmo, son inseparables.

El meollo de este modelo de racionalidad es la analogía. El hombre, gracias a ella, no sólo puede adquirir la conciencia de su semejanza con Dios, sino también profundizar en su propio proceso de conocimiento natural, cuando descubre su profunda similitud con el conocimiento que el mismo Dios tiene de las cosas²²; así como se sirve del conocimiento de las realidades humanas y mundanas para profundizar en su imagen divina²³. Todo esto es propio también del pensamiento cristiano actual: piénsese, por ejemplo, en el papel desempeñado en el magisterio de Juan Pablo II por las con-

19. Cfr. PARODI, M., *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo di Aosta*, Bergamo 1988, pp. 75-76.

20. «In realtà, come avremo sempre più occasioni per convincerne, S. Agostino non si pone mai in modo astratto il problema di quel che possono la ragione o la natura in generale» (GILSON, E., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Genova 1989, p. 25). Cfr., en el mismo sentido, el estudio de M. PARODI ya citado, y también HOLTE, R., *Beatitude et sagesse. Saint'Augustin et le probleme de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962.

21. PARODI, M., *Il conflitto...*, cit., p. 99; cfr. GILSON, E., *Introduzione...*, cit., pp. 273-274.

22. Cfr. PARODI, M., *Il conflitto...*, cit., pp. 50-51.

23. Cfr. *Ibid.*, pp. 47-48.

tinuas y recíprocas analogías entre el *Deus caritas est* y la idea de que la llamada al amor, al don de sí mismo, constituye la vocación fundamental del hombre²⁴.

Concluamos esta segunda parte. Lo que he pretendido decir hasta este momento es que la fe, lejos de ser algo de naturaleza sentimental y extrateorética, genera también filosofía. Más aún, si la actitud del creyente ante la propia fe es adecuada, se puede afirmar que creer es también filosofar (en el sentido amplio de contemplar). Por el contrario, la actividad filosófica que nace o se desarrolla en un contexto de indiferencia u ostilidad frente a la fe está condicionada (y en un modo muy decisivo) por una intencionalidad negativa y seguramente fatal, en cuanto contradice la misma esencia de la actitud y del *eros* filosófico. Más adelante entenderemos la razón de lo que estoy afirmando. Baste añadir ahora que, en el límite, la negatividad de esa intencionalidad filosófica puede llegar a ser tan radical que transforme la experiencia originaria del ser en algo completamente problemático, que impida toda orientación²⁵.

Pasamos a la tercera parte. Hasta ahora he señalado un hecho y he propuesto una interpretación. Después de las rupturas religiosas de la Edad Moderna y de la consiguiente pérdida de las relaciones entre pensamiento natural y fe religiosa, después del fracaso de los diversos intentos de recomposición, y después de haber comprendido que con estos presupuestos es inadmisibile e inútil la represión y la violencia, el pensamiento filosófico que domina en nuestros días sostiene que es mejor callar sobre las cuestiones últimas de la vida, porque, no siendo alcanzable una verdad que pueda ser libremente aceptada por todos o al menos por una mayoría, el silencio es la mayor garantía de seguridad y de paz. El precio pagado es lo que llamamos «crisis de sentido».

Ciertamente es un error confundir la filosofía con el código penal utilizado por el juez o el policía. La filosofía es un movimien-

24. Cfr., por ejemplo, JUAN PABLO II, Exort. Apost. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, nn. 11, 18-20.

25. Piénsese en la posición teorética de W. Weischedel, en GOLWITZER, H. - WEISCHEDEL, W., *Credere e pensare. Due prospettive a confronto*, Casale Monferrato 1982.

to hacia la verdad interna del espíritu humano, que debería tener poco que ver, en teoría, con la violencia y la guerra. Pero, en la práctica, más de una vez las cosas han sucedido de modo diverso (piénsese en las raíces filosóficas de los totalitarismos de nuestro siglo), y esto ha contribuido a hacer plausible la convicción de que es mejor callar.

En todo caso, la situación actual hace necesario recuperar la capacidad de adherirse autónomamente a la verdad, incidiendo incluso sobre los códigos simbólicos que determinan hoy en día la percepción común. Si mi diagnóstico ha sido exacto, este propósito requiere restablecer las debidas relaciones entre pensamiento natural y fe religiosa, no con el fin de transformarnos todos en teólogos profesionales, pero sí de alcanzar al menos los cuatro objetivos siguientes: 1) recuperar una esfera de objetos naturales de vital importancia; 2) neutralizar la intencionalidad negativa que limita y distorsiona actualmente la actitud y el acto filosóficos; 3) evitar el error de mirar al pasado de tal forma que se pierda lo bueno que han aportado los últimos siglos; y 4) ofrecer una propuesta positiva, total, sintética, dirigida al hombre completo y real, sin abstracciones ni disecciones incompatibles con la vida.

Las dificultades son muchas. Entre ellas, la actitud de los que, con buena fe, han creído poder obtener el respeto y el consenso de los no creyentes filosofando ellos mismos como si no fuesen creyentes, pensando que la plataforma de percepciones comunes se puede alcanzar con una razón separada de todo contacto y de todo interés por la visión de fe²⁶. Respeto a todos los que piensan de otra forma, pero de todo lo que he dicho hasta ahora se sigue que una postura de tal naturaleza constituye una substancial pérdida de tiempo. Me vienen a la cabeza unas palabras escritas hace algunos años por el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer: «Aconfesionalismo. Neutralidad. —Viejos mitos que intentan siempre remozarse. ¿Te has molestado en meditar lo absurdo que es dejar de ser católico, al entrar en la Universidad o en la Asociación profesional o en la Asamblea sabia o en el Parlamento, como quien deja el sombrero en la puerta?»²⁷.

26. También Gilson sostiene que se trata de una actitud substancialmente equivocada. Cfr. *El filósofo y la teología*, 2ª ed., Madrid 1967, p. 98.

27. ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Camino*, 49ª ed., Madrid 1990, n. 353.



Las reflexiones que siguen se orientan, de alguna forma, a alcanzar los cuatro objetivos señalados y a superar la dificultad mencionada. Ya en 1931, Gilson se dio cuenta de que el verdadero obstáculo que, en el plano de los principios, cierra el camino hacia la solución de nuestro problema es una determinada idea de revelación y de fe y, dependiendo de ella, una cierta idea de teología, ligada con una epistemología racionalista²⁸. En ese contexto, la defensa de la racionalidad de la fe se había desarrollado sobre el presupuesto de la exterioridad de la fe respecto al plano de la verdad, identificado simple y erróneamente con la razón. La fe, en lugar de constituirse sobre la figura cristológica de la Revelación que se nos da con la gracia, debía dividirse en una doble referencia: 1) con el discurso demostrativo de la pura razón que ella misma culmina; y 2) con el conocimiento de la verdad revelada, al que la fe introduce y a cuya ausencia de verdad suple con la decisión de creer. «Con esta concepción de la fe está conectada la aporía insoluble según la cual no se puede decidir si el establecimiento del nexo fe/razón se ha realizado desde el punto de vista de la razón o desde la fe: puesto que, en la primera hipótesis, la fe resultaría fundada sobre la razón y desaparecería como verdadera fe, mientras que, en la segunda, se niega la autonomía de la razón, y por tanto la racionalidad de la fe, y esto en el mismo acto en el cual se quieren afirmar»²⁹.

La tesis de la exterioridad de la fe respecto al plano de la verdad o de la razón, y la epistemología teológica consecuente, dependen de una imagen antropológica inadecuada con la relación saber/querer y con su referencia a la verdad, según la cual la decisión de creer —o, más en general, cualquier elemento voluntario— está conectada con el conocimiento racional de la verdad solamente de modo extrínseco, y la verdad se identifica completamente con la *pura razón*³⁰. Supuesto el primado de la gracia en el acto de fe, pri-

28. Cfr. LIVI, A., *Il cristianesimo...*, cit., p. 55.

29. BERTULETTI, A., *Sapere e libertà*, in COLOMBO, G. (a cura di), *L'evidenza e la fede*, Milano 1988, p. 463.

30. Cfr. ANGELINI, G. - COLOMBO, G. - SEQUERI, P., *Teologia, ermeneutica e storia*, en *L'evidenza e la fede*, cit., pp. 102-104. A este propósito conviene señalar que, para Scheeben, el hábito de la fe se extiende a las dos facultades (entendimiento y voluntad) como a un todo: la fe es una relación de persona a persona. La intervención de la voluntad en la fe no se debe principalmente a la no-evidencia del

mado que no se discute, se aclara que la rígida separación entre razón y voluntad obstaculiza la correcta comprensión de la relación intencional originaria entre el conocimiento personal y la verdad del ser. Si, en cambio, se entienden razón y voluntad como funciones de la conciencia, aquellas son vistas como dos modalidades distintas y peculiares de la relación intencional del conocimiento personal con la verdad. Modalidades originariamente conectadas e interdependientes sobre la base de la común referencia a las manifestaciones de la verdad en el horizonte histórico-real de la conciencia. Por tanto, su relación con la verdad no es inmediata, sino mediada por el horizonte de la conciencia y de su relación originaria con la verdad.

Sobre esta base, la decisión de creer (respuesta humana a la gracia) se puede entender correctamente como un modo inevitable de relacionarse con la verdad. Tal decisión extrae su necesidad del hecho de que la intencionalidad dirigida hacia la verdad absoluta inherente a la afirmación del ser humano no tiene una contrapartida adecuada en la evidencia actual de la verdad. Ahora bien, «Si damos el nombre de razón al modo con el que la conciencia busca alcanzar las condiciones objetivas de la manifestación de la verdad, deberemos ciertamente calificar la certeza de fe como un momento de la conciencia, en el cual no se dan las condiciones de verdad de la evidencia racional. Pero de ninguna forma se podrá entender esto —por sí mismo— como un exceso en el ámbito de la relación intencional entre la conciencia y la verdad»³¹. El análisis de la fe que hace posible este punto de vista se sale de nuestro objetivo presente. Hemos querido solamente afirmar que la identificación completa de la verdad con la «razón pura», con una razón que por definición está se-

objeto creído, sino más bien al carácter oblativo de la voluntad libre en su adhesión a Dios: cfr. TANZELLA-NITTI, G., *La SS. Trinità e l'economia della nostra santificazione ne «I misteri del cristianesimo» di M.J. Scheeben*, Thesis ad Doctoratum in S. Theologia, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1991, pp. 83 ss. Además, por lo que hace referencia a las relaciones entre razón y fe, Scheeben sostiene que son de naturaleza «esponsal» y, en ese sentido, afirma que se puede considerar a Cristo, «l'Uomo-Dio quale risulta dai due principi di attività, quello della natura divina e quello della natura umana, come tipo della relazione tra la ragione e la fede in quanto sono due principi di conoscenza» (SCHEEBEN, M.J., *I misteri del cristianesimo*, 3ª ed., Brescia 1960, p. 797).

31. ANGELINI, G. - COLOMBO, G. - SEQUERI, P., *Teologia...*, cit., pp. 102-103.



parada de la fe, conlleva, entre otras cosas, una limitación sustancial de la verdad del ser y de la relación intencional de la conciencia respecto a ella (la intencionalidad negativa sobre la que hemos hablado más arriba).

Hechas estas aclaraciones, podemos adentrarnos en el corazón del problema. Condivido la idea de que una presentación fecunda de las relaciones entre pensamiento natural y fe cristiana debe tener presente un hecho fundamental: la Revelación cristiana, según su *ratio* específica, excede, y al mismo tiempo incluye, todo el horizonte histórico-metafísico de la humanidad³².

Veamos en primer lugar en qué sentido la Revelación excede el horizonte histórico-metafísico. Si Dios decide revelarse, su revelación histórica debe mostrar los rasgos de una singularidad absoluta, como expresión del carácter absolutamente libre y gratuito de la decisión del acto revelador, y porque si Dios se autorrevela debe mostrarse como libertad y amor; lo que aparece es la gloria de Dios: *et vidimus gloriam eius*³³. Es cierto que en la Revelación hallan respuesta los mayores interrogantes del hombre, pero es también cierto que la Revelación excede con mucho esas cuestiones, de tal modo que no puede ser condicionada, anticipada, limitada ni interpretada tomando como base los interrogativos humanos. Dicho con otras palabras, la revelación exhibe no sólo un contenido, sino también el criterio interpretativo fundamental de su contenido: «en tu luz veremos la luz»³⁴.

El núcleo íntimo de la Revelación no consiste en garantizar la comprensión del cosmos ni la autocomprensión del hombre (Bultmann); consiste, más bien, en la autorrevelación y autocomunicación del amor de Dios. Tanto el reduccionismo cosmológico como los diversos giros antropológicos de la teología suponen una sensible desviación respecto a la esencia específica del cristianismo, en cuanto introducen «un elemento opresor en la formalidad de su *eidos*, pero

32. Al trazar estas reflexiones me inspiro libremente en la estética teológica de H.U. von Balthasar.

33. Jn 1, 14.

34. Sal 36, 10.

subalterno respecto a su singularidad cualificante, en una posición central que, al menos potencialmente, comporta la desnaturalización de su especificidad y un desequilibrio en la articulación del razonamiento teológico»³⁵. La acción reveladora de Dios no puede ser medida, en última instancia, por el hombre. Lo que Dios comunica en Cristo excede a todo lo que el pensamiento natural busca.

Pero al mismo tiempo, decíamos, la Revelación incluye el horizonte histórico-metafísico de la humanidad. La automanifestación de Dios tiene algo en común con el ámbito del pensamiento natural, sea en razón de la validez universal de la fe cristiana respecto a toda realidad singular y a toda estructura universal, sea en razón de su perceptibilidad por parte del espíritu humano en el interior de su apertura al ser. De una parte, el cristianismo no se autopresenta simplemente como una afirmación sobre una realidad entre millones, sino como un mensaje que colma y excede la universalidad del espíritu humano y la universalidad del ser al que el espíritu se dirige intencionalmente; por otra parte, «si un concepto bíblico fundamental no tuviese ninguna analogía en el campo común del espíritu y no mostrase nada familiar para el corazón del hombre, sería absolutamente incomprensible y, por tanto, totalmente indiferente para el hombre»³⁶.

De acuerdo con esto lo que importa es, por un lado, evitar todo paralelismo metafísico-teológico, ya que no pueden coexistir en el hombre ni dos fines últimos ni dos ciencias definitivas; por el otro, recuperar la formalidad propia de la filosofía, por la cual, sin perder su propia consistencia natural ni su relativa autonomía, pueda ser incluida en la teología tanto a nivel temático como a nivel de acto. Condivido la idea de que el tema de la teología yace en el corazón del tema de la filosofía, ya que el tema teológico irrumpe como autorrevelación del misterio del mismo ser, es decir, de las profundidades misteriosas del tema filosófico; pero lo hace de una manera que no puede deducirse de lo que el intelecto creado puede, con sus solas fuerzas, descifrar acerca del misterio del ser, y que, sin

35. VIGNOLO, R., *H.U. von Balthasar: estetica e singolarità*, Milano 1982, p. 119.

36. VON BALTHASAR, H.U., *Gloria IV: Nello spazio della metafisica. L'antichità*, Milano 1986, p. 21.



la iluminación divina de la gracia, permanece inaccesible a dicho entendimiento³⁷. De esto surge, por lo que hace referencia al acto, que si en la Revelación, en virtud de la gracia, se nos abren las profundidades inefables del ser, la Revelación cristiana representa el más elevado cumplimiento (por gracia) del acto y de la actitud filosófica, a pesar de que, como ya hemos dicho, la Revelación excede a todo ello. Por eso he dicho antes que el desinterés teológico de la llamada filosofía pura contradice la esencia misma de la actitud y del *eros* filosóficos.

Llegados a este punto no debería ser necesario insitir sobre una cuestión fundamental: la filosofía no podrá desempeñar su propia misión si no se respeta su espacio propio, es decir, si no se desarrolla con toda seriedad y en toda su densidad, sin caer ni en rechazos apriorísticos (piénsese en la teología dialéctica) ni en instrumentalizaciones superficiales, que acabarían rompiendo la unidad intrínseca del plano divino y haciendo difícilmente comprensible la originalidad y novedad del plano sobrenatural.

Sin embargo, la filosofía, por su parte, debe renunciar a lo que siempre ha sido la gran tentación de las metafísicas teológicas, de las teosofías de tradición hegeliana: la tentación de querer recorrer la distancia entre el hombre y Dios con un acto especulativo o, dicho con otras palabras, la tentación de querer superar y abandonar, mediante un acto humano monológico, la particular relación personal entre Dios y el hombre que llamamos fe. Frente al misterio del ser la filosofía refuta la lógica de la necesidad y de la deducción, y por tanto acepta el carácter de verdad de un conocimiento que no podemos dominar, que no es susceptible de ordenación, aunque la repetibilidad de las experiencias sea una parte esencial del método científico-positivo.

Por otra parte, no se debe perder de vista que las verdades filosóficas acerca del ser se hallan, por fuerza, en una zona de tránsito, en la que no tiene sentido detenerse. Tras el misterio del ser (y, en medida *cualitativamente* mayor, dentro del misterio de la gracia)

37. Cfr. VON BALTHASAR, H.U., *Gloria I: La percezione della forma*, Milano 1985, p. 131.

está la entrega incondicional de Dios, «que se da a la vez sin ‘condiciones’ y sin ‘condicionamientos’: su origen es la pura gratuidad de una decisión indeducible de la libertad absoluta. La fidelidad incondicionada a las exigencias del amor (...) pertenece, en este sentido, a la decisión originaria que constituye al otro como término de la donación. La donación no se puede reclamar como un derecho *precisamente* porque no se puede ofrecer como un deber. Es siempre ‘más’ de lo que sería necesario, en cuanto es la expresión de una libertad incondicionada que no desea dar ‘menos’»³⁸. Desde este punto de vista se comprende por qué la constitución originaria de lo ontológicamente diferente, es decir, del ente y del espíritu finito, puede ser objeto solamente, en último término, de la Revelación de una intención absoluta de amor, cuya comprensión debe, entonces, permanecer en la forma de una respuesta libre a la palabra que nos interpela. En este sentido, la apertura y la disponibilidad al amor son la garantía de la apertura y de la comprensión del sentido del ser, y la clausura del hombre en un monólogo especulativo es el primer paso que lleva fuera del buen camino.

Dicho en términos filosóficos, la instauración de una relación fecunda entre pensamiento natural y fe cristiana presupone la elaboración de una metafísica respetuosa con el misterio del ser; una metafísica, por tanto, que entienda el ser no sólo como fundamento, sino también y principalmente como libertad y amor. La experiencia de los extremos opuestos del voluntarismo, que el pensamiento metafísico occidental ha debido lamentar más de una vez, debería permitirnos afrontar hoy este desafío con fundadas perspectivas de éxito.

Angel Rodríguez Luño
Facultad de Filosofía
Ateneo Romano della Santa Croce
ROMA

38. SEQUERI, P., *La «storia di Gesù»*, en *L'evidenza e la fede*, cit. pp. 268-269.

